SCHEFFCZYK, Leo

Christus als Mitte des Mariengeheimnisses

in: Königsteiner Blätter 4 (1958), 39-51

zelnen Bürger der Gottesstadt gewährleistet in dem, was Augustins Zerknirschung und Jubel in dem Ruf erkennen lassen: „o felix culpa, quae talem meruit habere redemptorem" — und ist für alle gesichert in jenem Siege beim Eintritt des ewigen Sabbats, da endgültig der Kampf im Frieden, die Zeit in der Ewigkeit Sinn und Erfüllung finden. „Jetzt haben wir erst einen Frieden, in dem es heißt: ‚Vergib uns unsere Schuld', also nur einen gewissen Frieden, da wir ‚Freude haben am Gesetz dem inneren Menschen nach', aber es ist kein voller Friede, weil ‚ein anderes Gesetz in unseren Gliedern ist, das dem Gesetz des Geistes widerstreitet'" (Serm. 130, 4; 253, 3). „Herr Gott gib uns den Frieden. Alles hast du uns ja gegeben. Gib uns den Frieden der Erfüllung, den Sabbatfrieden, den Frieden ohne Abend. Denn alle diese geschaffenen Dinge, so sehr gut in ihrer herrlich schönen Ordnung, die werden ja vergehen, wenn ihr Werk getan ist, und wie sie einen Morgen hatten, werden sie auch einen Abend haben. Der siebente Tag aber, der ist ohne Abend. Seine Sonne geht nicht unter, denn du hast ihn geheiligt, daß er ewig bleibe. In Ruhe hast du deine Werke so sehr gut geschaffen. Und wenn du dich am siebten Tage ruhtest, so soll mit diesen Worten deines heiligen Buches uns gesagt sein, daß auch wir einst, wenn wir unser Werk vollendet, das nur gut ist, weil du es uns gegeben, in dir ruhen sollen am Sabbat des *ewigen* Lebens. Dann wirst du in uns ruhen, so wie du jetzt noch in uns wirkest. Und diese unsere Ruhe wird deine Ruhe sein, wie heute unsere Werke deine Werke sind in uns" (Conf. 13, 35, 36, 37).

Christus als Mitte der Mariengeheimnisse

Dr. Leo Scheffczyk, Königstein/Taunus

Bei dem Bemühen, die Geheimnisse des Glaubens dem menschlichen Verständnis näherzubringen, steht die Theologie immer wieder vor der Notwendigkeit, auf den Zusammenhang der *ganzen* Glaubenswirklichkeit zu verweisen und die *Teilmysterien* aus der *Gesamtordnung* der Glaubenswahrheiten heraus verstehbar zu machen. Jedes tiefere Verständnis einer einzelnen Heilswahrheit ist auf die Verbindung der betreffenden Wahrheit mit dem Ganzen des Glaubens angewiesen und bedarf deshalb auch der Rückführung auf die zentralen Bereiche der Heilsordnung. Diese Notwendigkeit ist letztlich darin begründet, daß wir die Mysterien des Glaubens nicht *in sich* vollkommen zu erfassen und intelligibel zu machen vermögen. Aber wir können einen gewissen vollkommeneren Sinn aus der Erfassung *ihres inneren Zusammenhanges* gewinnen[1]. Isoliert betrachtet gerät das einzelne Geheimnis leicht in die Gefahr der

[1] Das ist der Sinn des oft zitierten Wortes Gregors des Großen: „Nostri redemptoris opera, quae ex semetipsis comprehendi nequaquam possunt, ex alia eius operatione pensanda sunt: ut rebus mirabilibus fidem praebeant facta mirabiliora." Gregor der Große, *Homil. 26 in Evang.*

Mißdeutung und kann dann im Glaubens*leben* sogar Anlaß zu Fehlhaltungen werden. Wenn man z. B. die Sakramente einzig unter dem dringlichen Gesichtspunkt der „Gnaden*mittel*" faßt und sie nicht auch in einer personalen Betrachtungsweise als Ausformungen des gottmenschlichen Lebens Jesu Christi sieht, kommt man der Gefahr einer mechanischen Auffassung von ihrer Wirkweise nahe; oder: wer etwa in der Lehre von der Kirche absehen wollte von dem Geheimnis der gottmenschlichen Konstitution Christi, verbaut sich von vornherein das Verständnis für die geheimnisvolle Doppelwirklichkeit der Kirche. So ist die theologische Erkenntnis immer auf die Erfassung der „rückwärtigen Verbindungen" — wenn man einmal so sagen darf — der Teilgeheimnisse und -wahrheiten angewiesen, um ein gewisses Verständnis der Glaubensdinge zu gewinnen.

Dieser allgemeine Grundsatz gilt vor allem für die Mariologie. Sie stellt nämlich einen Sonderfall innerhalb der Glaubenslehre dar. Es ist doch etwas Merkwürdiges, daß innerhalb der Theologie, die an sich nur von Gott und den göttlichen Dingen zu handeln hat, ein einzelner Mensch direkter Gegenstand des gläubigen Denkens wird. Darin deutet sich eine gewisse exponierte Stellung der Mariengestalt in der Theologie an. Betrachtet man nun aber diese Gestalt isoliert und abgelöst von dem Zentrum der Heilswirklichkeit, dann ist leicht ersichtlich, wie das zu besonders extremen Fehlurteilen führen muß: bei einer solchen isolierten Betrachtung gelangt das Denken entweder zu der Vergottung des Menschen Maria, wie sie die alten Kollyridianer in Arabien praktizieren[2], oder endet mit der Verbannung der Mariengestalt aus der Heilslehre überhaupt: der Irrtum der protestantischen Theologie[3]. Wenn man dagegen das Mariengeheimnis als sichere Teilwahrheit der Offenbarungswirklichkeit erfassen will, ohne andererseits seine Zugehörigkeit zur Gesamtordnung der Heilswahrheiten durch eine illegetime Vergottung Mariens zu erschleichen, dann muß man die Verbindungslinien dieser Wahrheit zum Zentrum der Heilswirklichkeit[4] besonders sorgfältig freilegen und ausziehen.

Die Mitte der Heilswirklichkeit aber ist das *Christusereignis*. Es gilt deshalb zu erkennen, daß alles Licht der Mariengestalt von dem Christusgeheimnis in der Mitte des Heilsorganismus ausgeht und alle Einzelstrahlen schließlich von Maria wieder auf Christus zurückgeworfen werden und in ihm wie in einem Brennpunkt konvergieren.

Daß Christus dieser Art der Wurzelgrund und die Sinnmitte aller marianischen Wahrheiten ist, läßt sich, vorab von allen speziellen Einzelbeobachtungen, schon aus

---

[2] Über sie berichtet Epiphanius v. Salamis, *Haereses* 78,23 und 79,1.

[3] Hierfür ist u. a. die Haltung K. Barths charakteristisch, der in seiner *Kirchlichen Dogmatik* I 2, Zürich[4] 1948 am Schluß seiner durchaus positiven Gedanken über das „natus ex virgine" abwehrend erklärt: „Es ist also nicht etwa an dem, daß sich an dieser Stelle nun etwa doch eine Pforte eröffnete, die zur Mariologie und damit zu einer Lehre vom guten Geschöpf und seiner Gottfähigkeit . . . führen könnte." (S. 214) Und *ebda.*: „Eine selbständige domatische Bedeutung kann dabei, wie eben gezeigt, weder (im Zeichen) der Person oder dem Geschlecht der Maria, noch (in der Sache) der menschlichen Natur zukommen. Als Werkgenosse Gottes bleibt tatsächlich niemand übrig."

[4] Das unternehmen in eigenen Monographien u. a. O. Semmelroth S.J., *Maria oder Christus?*, Frankfurt 1954 und H. Volk, *Christus und Maria*, Münster[2] 1958.

einem allgemeinen, summarischen Blick auf die Offenbarungsquellen erkennen. Man weiß, daß in den Hl. Schriften des Alten und Neuen Testamentes die marianischen Stellen nicht zahlreich sind. Aber das Wenige genügt doch, um erkennen zu lassen, daß Maria ihre Bedeutung allein aus ihrer einzigartigen Verbindung zum Gottmenschen Jesus Christus empfängt. Die Hl. Schrift zeigt uns Maria nicht als „absolute" Größe, sondern sozusagen als „relative" Größe, d. h. in einer unablösbaren Bezogenheit auf Christus. Es sind nicht ihre besondere Heiligkeit, ihre aszetische Leistung, ihre idealen Eigenschaften, derentwegen sie in der Hl. Schrift — trotz der geringen Zahl der Fälle doch immer mit sichtlicher Betonung — genannt wird, sondern ihre besondere Relation zum Gottmenschen. Das gilt schon vom Alten Testament, wenigstens nach dem geisterfüllten Verständnis, wie es die Väter besaßen. So ist Maria (nach Ps 66,7) das fruchtspendende Land, weil Christus als Mensch aus ihr hervorging[5]; sie ist (nach Is 19,1) die lichte Wolke, in der Christus zur Erde kam[6]; sie ist (nach Spr 9,1) das von der Weisheit (Christus) für sich erbaute Haus.[7]. So sieht die Tradition in vielen Typen des AT die Christusbeziehung Mariens ausgedrückt.

Schärfer noch wird diese Grundwahrheit vom NT formuliert. Im zweiten biblischen Marienwort, das uns bei Lukas 1,38 berichtet ist, nennt Maria selbst sich die „ancilla Domini"[8], deren Dasein demnach nur aus der Verbindung zu Gott (und seinem Eingeborenen) Sinn und Inhalt empfängt. Von einer anderen Seite unterstreicht das „Magnifikat" dasselbe Verhältnis. Wenn Maria (Lk 1,48) geisterfüllt spricht: „Ecce enim, ex hoc beatam me dicent omnes generationes", so tut sie doch mit diesem „von nun an" kund, daß sie erst seit ihrer Berufung zur Christusgemeinschaft vor den Menschen lob- und preiswürdig und damit auch heilsbedeutsam geworden ist. Sie selbst führt also hier ihre Größe auf das Christusgeheimnis zurück.

Wenn man aber weiter fragt, welchen Ausdruck diese Offenbarungswahrheit von der Christusbezogenheit der Mariengestalt in der urtümlichen Lehrverkündigung der Kirche erfahren hat, so stößt man auf den lapidaren Satz des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der ursprünglichen römischen Formel, in der es heißt: „Natus est de Spiritu sancto et Maria Virgine"[9]. In diesen Worten ist eindeutig der Zusammenhang aufgezeigt, in welchem Maria zum zentralen Geheimnis der Heilswirklichkeit steht: sie war mitbeteiligt an der Fleischwerdung des Ewigen Wortes. Einzig aus diesem Grund wird sie in Abhängigkeitsstellung von Christus im Symbolum genannt.

Man darf sich aber nicht mit einem solchen generellen Überblick über die Christusbezogenheit Mariens begnügen, der nur einen allgemeinen Grundsatz für die Be-

[5] Tertullian, *Adversus Judaeos* c. 13 (PL 2,635).
[6] Ambrosius, *In Ps. 118, sermo* V (PL 15,1251).
[7] Leo d. Gr., *Epist.* 28 c. 2 (PL 54,761).
[8] Über den Bedeutungsgehalt dieses Wortes im Munde Mariens sagt M. Schmaus: „Das Wort umschreibt das absolute Abhängigkeitsverhältnis von Gott, der den Menschen ganz in Anspruch nimmt." *Mariologie (Dogmatik* V), München 1955,150.
[9] A. Hahn, *Bibliothek der Symbole,*[3] 1897,39.

urteilung der Mariengestalt erkennen läßt. Theologisch bedeutsam und für das Glaubensverständnis fruchtbar wird dieser Grundsatz erst, wenn es gelingt, ihn an die einzelnen marianischen Wahrheiten heranzubringen und ihn an ihnen zu bewähren. Bei dieser Konfrontierung erst stellen sich die eigentlichen Probleme ein, so etwa bei der Frage: Wie zeigt das Geheimnis der Jungfräulichkeit oder der assumptio corporalis Mariens, daß hier wirklich das Christusgeheimnis Zentrum und letzter Beziehungspunkt ist? Dabei wird es sich als notwendig erweisen, nicht nur die heute fertige und relativ abgeschlossene Gestalt der Mariendogmen als christusbezogen darzustellen, sondern auch ihren Entwicklungsprozeß aus dem christologischen Grund heraus zu beschreiben. Es empfiehlt sich deshalb, wenigstens in groben Zügen, die einzelnen Mariengeheimnisse am Leitfaden ihrer Entwicklungsgeschichte zu verfolgen.

I.

1. Die ursprüngliche, patristische Idee von Maria war die der zweiten Eva. Ohne damit die Frage nach der marianischen Grundidee im Organismus der Mariengeheimnisse entscheiden zu wollen[10], darf man daraus entnehmen, daß das früheste theologische Verständnis der Mariengestalt stark *heilsgeschichtlich* orientiert war und Maria vornehmlich als neue Eva gesehen wurde. Die ältesten Zeugen hierfür sind im Abendland Justin, Tertullian und Irenäus. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß diese ältesten Väter und Kirchenschriftsteller nicht um die Gottesmutterschaft Mariens gewußt hätten. Aber sie war nicht die bestimmende Idee, wie ja auch der Begriff der Dei Genitrix noch nicht geprägt war[11]. An dieser marianischen Uridee von Maria als der zweiten Eva läßt sich nun besonders deutlich die innere und notwendige Verbindung der Mariengestalt mit dem Christusgeheimnis ablesen.

Die Väter haben die Eva-Maria-Parallele (oder besser gesagt: diese Antiparallele) nach den verschiedensten Seiten hin ausgedeutet und eine ganze Fülle von Vergleichspunkten herausgearbeitet. Aber die bestimmenden Elemente sind doch immer die folgenden: Eva war in der menschlichen Schöpfungsordnung das zweite Werk Gottes neben Adam; sie hatte ihren Ursprung in Adam und in gewisser Hinsicht auch ihre Zielbestimmung; denn sie war ihm ja als Gehilfin beigegeben; sie behielt diese ihre Stellung als Genossin Adams bei, als sie in tragischer Verkennung ihrer gottgewollten Aufgabe in die Sünde fiel und auch zur Helferin Adams bei der Sünde wurde. Vermöge ihrer inneren Verbindung mit Adam konnte ihr dann auch die Tat Adams zugeschrieben werden, und so wurde sie dadurch zur Ursache des Verderbens für die Menschheit. Auf seiten Mariens erhalten diese Vergleichspunkte eine ähnliche, nur

[10] Darüber eingehender O. Semmelroth S.J., *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Würzburg 1950,9—20. Ebenso A. Müller, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, in: *Fragen der Theologie heute* (hrsg. von Feiner-Trütsch-Böckle) Einsiedeln 1957,310 f.

[11] Auch Ambrosius und Augustinus gebrauchen die Bezeichnung Dei Genitrix noch nicht, obgleich ihnen die Sache nicht fremd ist. Vgl. hierzu J. Huhn, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg 1954,16 f.

positive Bedeutung: sie ist in der Ordnung der Gnade das zweite Werk Gottes neben dem Erlöser Christus, dem neuen Adam; sie ist in gewisser Weise auch aus ihm hervorgegangen, weil nämlich Christus ihr Schöpfer und Erlöser ist und sie die erste Frucht seiner Erlösung darstellt; sie ist aber auch für ihn bestimmt und ihm beigegeben, was die Väter und Theologen dann in den Begriffen „administratrix", „adiutrix", „socia" noch schärfer fassen. Auf Grund dieses ihres Adiutoriums darf sie dann auch als „causa salutis" bezeichnet werden, was schon Irenäus[12] tat. Aus all dem wird aber ersichtlich, daß Mariens besonderer Personalcharakter und ihr Tun nur denkbar sind mit Bezug auf Christus; allein und für sich betrachtet könnte ihre Person und ihr Leben heilsgeschichtlich keine besondere Bedeutung gewinnen, genauso wie Evas Existenz und Tat für das Schicksal der Welt eigentlich unerheblich gewesen wäre, wenn sie nicht in Verbindung mit Adam gestanden hätte. Das Mädchen von Nazareth hätte ohne diese Beziehung zu Christus ebenso ein Leben persönlicher Heiligkeit und heroischer Tugend führen können, sie hätte dadurch genausowenig zur Erlösung der Welt beigetragen wie etwa die alttestamentlichen Gerechten. Aber daß sie das alles als „ancilla Domini" und „adiutrix Christi" tat, macht ihr Leben und Handeln heilsbedeutsam. Sie ist die gestaltgewordene Hingabe an den Erlöser des Menschengeschlechtes, das personifizierte „Jawort" auf den Erlösungswillen Gottes. Nach allem, was wir vom Heilsplan Gottes wissen, hat er dieses „Jawort" als notwendigen Bestandteil in seine Erlösungsordnung aufgenommen. Nachdem er diese Ordnung einmal so gesetzt hatte, war er auf diese (freilich in seiner Gnade gründende) Zustimmung und Mithilfe eines Menschen gleichsam angewiesen[13]. Er mußte dazu einen Menschen prädestinieren, dessen Existenz von vornherein auf den Erlöser bezogen und ausgerichtet war. Das tat er mit Maria. Die Eva-Maria-Parallele, die theologisch so bedeutsam ist, weil sie in viele andere Marienwahrheiten ausstrahlt, macht klar, daß Maria nur für Christus da war und auf ihn bezogen existierte. Begriffe wie „ancilla", „adiutrix", „administratrix" sind ja relativischer Natur. Sie heben sich auf, wenn man sie von ihrem Beziehungspunkt trennt. So ist es auch mit Maria, der zweiten Eva: Alle ihre Bedeutung kommt aus ihrer einzigartigen Zu- und Unterordnung Christus gegenüber. Darin liegt ihre heilsgeschichtliche Größe. Diese „Eva-Stellung" gegenüber Christus, dem zweiten Adam, macht sie auch zum Typus der das Heil empfangenden Kirche. In der Typologie Maria-Kirche, die sich mit der Eva-Maria-Parallele berührt, wird das Korrespondenzphänomen zwischen Christus und Maria noch verdeutlicht. Maria ist hier wie die Kirche die bräutliche, hingebungsvolle Partnerin, die in Zuordnung und Unterordnung gegenüber dem Erlöser der Welt das Heil mitteilt. Zugleich aber zeigt sich hier auch ihre Begrenzung; denn „Zuordnung" und „Unterordnung" besagen eben Abhängigkeit und Ungleichwertigkeit gegenüber *der* Kraft, die im Zentrum steht und wirkt.

---

[12] *Adv. Haeres.* 3,22,4. Damit ist aber über die Art der Ursächlichkeit Mariens im Erlösungswerk noch nichts bestimmt.

[13] Vgl. hierzu M. Schmaus, *Mariologie (Dogmatik* V), 357.

Die neuere Mariologie hat mit Erfolg versucht, diesen aus der Eva-Maria-Parallele stammenden Gedanken von der wesentlichen Bezogenheit Mariens auf Christus noch zu vertiefen durch die Lehre von der einheitlichen Prädestination[14] Mariens und Christi. Nach dieser Auffassung wäre Maria als Gottesmutter so eng an die Existenz des Erlösers gebunden, „daß ein einziger göttlicher Ratschluß die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die Mutterschaft Marias umfaßte, die letztere um des ersteren Willen"[15]. Dadurch empfängt die Christusbeziehung und Christuszugehörigkeit Mariens die höchstmögliche Betonung, insofern Maria von Ewigkeit her in der Erkenntnis und Liebe Gottes an den fleischgewordenen Gottessohn gebunden wird, und zwar immer im Sinne einer Ein- und Unterordnung unter dessen Primat[16].

2. Maria vollzog als zweite Eva ihren Dienst am Erlöser durch die Funktionen der Mutterschaft. Eine nähere inhaltliche Bestimmung der Heilsstellung Mariens muß deshalb auf ihre Gottesmutterschaft hinweisen, in der sich eigentlich ihre Heilsaufgabe als neue Eva konkretisierte. Es konnte nicht ausbleiben, daß im Laufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung Idee und Formulierung der Gottesmutterschaft immer deutlicher hervortraten. Das Konzil von Ephesus hat diese Entwicklung zu einem glanzvollen Abschluß gebracht. Dabei war das Hauptanliegen des Ephesinums ein christologisches, wie besonders deutlich aus dem 2. Brief Cyrills an Nestorius[17] und aus dem Schreiben der alexandrinischen Synode[18] (mit dem Anhang der zwölf Anathematismen) hervorgeht, die beide vom Konzil anerkannt wurden[19]. Im Grunde ging es in der ganzen Auseinandersetzung mit Nestorius darum, das Geheimnis des *einen* Christus, der *Gott und Mensch zugleich* war, zu sichern und zu klären. Merkwürdigerweise erreichte man das dadurch, daß man die Mariengestalt in den Vordergrund rückte und den Ausdruck „Gottesmutter" aufnahm, „das eigentliche Schibboleth der eigentlichen christlichen Lehre", das „für die Glaubensstreitigkeiten des fünften Jahrhunderts dieselbe Bedeutung hatte, wie in dem arianischen Streite der Ausdruck homousios"[20]. Das war nur deshalb möglich und sinnvoll, weil in diesem Titel die christologische Beziehung der Mariengestalt besonders deutlich zum Ausdruck kam.

---

[14] Sie klingt recht deutlich in der Bulle „Ineffabilis Deus" Pius IX. vom Jahre 1854 an, in der die Unbefleckte Empfängnis definiert wurde, wo es heißt: „Ab initio et ante saecula Unigenito filio suo (Deus) Matrem ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinativ", und zwar, wie es anschließend heißt: „uno eodemque decreto cum divinae Sapientiae Incarnatione".

[15] M. Schmaus, *a.a.O.*, 145.

[16] Wie stark dieser Gedanke besonders in der franziskanischen Theologie (hier im Zusammenhang mit der Lehre von der „absoluten Prädestination" Christi) lebendig war und ist, zeigt neuerdings M. Mückshoff OFM Cap, *Die marologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie*, in: *Franziskanische Studien* 39 (1957) 288—502.

[17] J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenz-Venedig 1757—98, IV, 887 ff.

[18] *Ebda.*, IV,1082.

[19] Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris 1908 II 1,301.

[20] *Ebda.*, II 1,286.

Die liberale Dogmengeschichtsschreibung hat sich vielfach um den Nachweis bemüht, daß das Emporkommen der „Dei Genitrix-Idee" einfach aus heidnisch-mythologischen Restbeständen zu erklären sei, die in der Frömmigkeit der alten Kirche nachwirkten, und daß dieser Titel im Grunde nur eine Übernahme des Astartedienstes oder des Kultes der Diana von Ephesus in das Christentum darstelle. Man glaubte früher z. B. auf Grund der Tatsache, daß in Ephesus noch zur Zeit Hadrians der Dianakult blühte, plausibel machen zu können, warum die Lehre von der Gottesmutterschaft folgerichtig in Ephesus emporgetragen und von dem Volk dort so jubelnd begrüßt wurde[21]. Aber diese gewaltsamen Kombinationen widersprechen der Geschichte. Diese zeigt nämlich ganz im Gegenteil, wie F. J. Dölger u. a. nachgewiesen hat[22], daß sowohl die erste christliche Theologie wie auch die Frömmigkeit der alten Kirche gegenüber dem Gottesmuttertitel eine betonte Reserviertheit an den Tag legte, und zwar deshalb, weil man nicht unnötigerweise in den Verdacht des Synkretismus geraten wollte. Es war also nicht der heidnisch-naturalistische Zug zur Erhebung einer Muttergottheit, der die Entwicklung des Theotokos-Begriffes bestimmte, sondern allein das Gewicht des Christusdogmas. So wie sich in den christologischen Streitigkeiten das Geheimnis der Einpersönlichkeit des Gottmenschen Jesus Christus tiefer klärte, wurden auch die Folgerungen aus dieser Lehre immer deutlicher erkennbar. Eine der entscheidendsten lehrhaften Konsequenzen dieser Entwicklung war aber die Erkenntnis der sogenannten communicatio idiomatum, d. h. des gegenseitigen Austausches der göttlichen und menschlichen Attribute bei der Person des Gottmenschen. Eine Anwendung dieser Erkenntnis lag in dem Titel „Gottesmutter", in dem von der göttlichen Person des Logos etwas rein Menschliches (Geburt) ausgesagt wurde, worin sich eben das Mysterium der hypostatischen Einheit der beiden Naturen besonders prägnant ausdrücken ließ.

Dieser Titel ist also der Jungfrau erstlich nicht beigegeben worden, um sie persönlich zu erheben, wenn sich natürlich aus ihm in Konsequenz auch eine gewaltige Kraft zur Steigerung des Marienkultes ergab, der eigentlich erst nach Ephesus begann; er ist ihr vielmehr im Zuge der Entfaltung des Persongeheimnisses Jesu Christi beigegeben worden als prägnantester Ausdruck wie als neue Beleuchtung des Christusmysteriums. Die christliche Theologie hat deshalb diesen Titel und die dahinterstehende Lehre von der Gottesmutterschaft Mariens immer als ein Wahrzeichen des echten, unverfälschten Christusglaubens betrachtet, als „sceptrum rectae fidei" an Christus. Sie hielt dieses Zepter sowohl gegenüber dem christusfeindlichen Nestorianismus der alten Zeit hoch, wie auch gegenüber dem Adoptianismus und dem modernen Rationalismus.

Der Titel „Gottesmutter" wirft nämlich das stärkste Licht auf die geheimnisvolle Konstitution Christi. Die in ihm enthaltene Wahrheit von der wahren Gottesmutterschaft Mariens erweist sich so in einer Hinsicht als Ausfaltung der zentralen Christus-

[21] So G. Rösch, *Astarte — Maria*, in: *Theologische Studien und Kritiken* 61 (1888) 265—299.
[22] *Antike und Christentum*, I 2, 118—123. Vgl. auch J. Huhn, a.a.O., 16.

wahrheit, in anderer Hinsicht aber als ein Vorfeld, das dem Glauben den Zugang zum Geheimnis der Einpersonalität des Gottmenschen bahnt. Das gläubige Denken hat das zu aller Zeit begriffen und die Hinweise auf Christus aus diesem Titel aufgenommen und vor allem in Richtung auf die wahre Menschheit des Gottessohnes weiterentwickelt. Die Mutter, die den Sohn empfängt, gebiert, pflegt und ernährt und sogar küßt und herzt, die beweist damit eben, daß dieser Sohn ein wahrer Mensch ist, obgleich ihm zugleich als wahrem Gott die Engel huldigen und dienen[23]. Das Dogma von der Gottesmutterschaft Mariens zeigt somit in seiner Geschichte wie in seinem inneren Gefüge eine klare Christozentrik.

Damit ist an den beiden marianischen Grundgeheimnissen, der Idee der „zweiten Eva" und der „Dei Genitrix", die Christusbezogenheit aufgezeigt. Es erhebt sich nun die Frage, ob eine solche klare Christozentrik auch an *den* Mariengeheimnissen zu erkennen ist, die nicht die *objektive* Stellung Mariens in der Heilswirklichkeit beinhalten, sondern ihre sogenannten *subjektiven* Auszeichnungen hervorheben. Das sind die großen Dogmen der „Bewahrung": die Freiheit von der geistig-leiblichen Versehrung oder die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens, die Freiheit von der Erbsünde wie von jeder persönlichen Sünde und die Freiheit von der leiblichen Verwesung durch die am Ende ihres irdischen Lebens erfolgte Aufnahme in den Himmel.

II.

Man wird unschwer feststellen können, daß sich hier der Beweis kompliziert; denn es läßt sich leicht erklären, daß Maria als „socia", als „sponsa Christi" und als „mater Dei" in einer objektiven Beziehung zu Christus steht, die schon in diesen aus der Offenbarung abgeleiteten Begriffen mitgemeint ist. Dagegen könnte man bezüglich der persönlichen Vorzüge Mariens einwenden: Es handelt sich hierbei um subjektive Momente, die weder für die zweite Eva noch für die Muttergottes notwendig erscheinen und darum auch keinen notwendigen Bezug auf Christus haben. Ja, diese subjektiven Privilegien könnten — so meinte man zuweilen — sogar von der Christusgestalt ablenken, indem sie Maria in ein Licht stellen, das die Gläubigen fasziniert und von der entscheidenden Christusbegegnung abhält.

Aber der erste Einwurf, daß diese Privilegien sich nicht *notwendig* aus den mariarianischen Grundwahrheiten ergeben und darum auch keine innere Beziehung zu Christus zeigen können, trifft deshalb nicht, weil wir schlechterdings *keine* Glaubenswahrheit als *innerlich notwendig* erweisen können. Wir müssen uns mit Konvenienzen begnügen. Dieses vorausgesetzt, läßt sich auch hier zeigen, daß die Ausstattung der Gottesmutter und der socia Christi mit den genannten Auszeichnungen höchst konvenient war. Damit aber werden auch sie in die Richtung auf Christus eingerückt, womit der zweite Einwand z. T. schon beantwortet ist, der da behauptet,

[23] Das ist der Geist der „Antithesen" in den Weihnachtshomilien Leos d. Großen, der die abendländische Mariologie weithin bestimmte. Vgl. hierzu H. Rahner, *Die Marienkunde der lateinischen Patristik. Kath. Marienkunde*, hrsg. von P. Sträter S.J., I, Münster[1] 1947, 152 f.

die „Mariologie der individuellen Privilegien“[24] müßte den Gläubigen von Christus ablenken.

1. Das läßt sich zunächst an dem ersten der genannten Vorzüge, der Wahrheit von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, zeigen, die im dogmatischen Entwicklungsgang nach dem Dei-Genitrix-Dogma definiert wurde[25]. Von gegnerischer Seite ist auch hier die Behauptung aufgestellt worden, die Lehre von der Jungfrauengeburt und der Jungfräulichkeit Mariens sei wesentlich von gnostisch-manichäischen und aszetischen Strömungen im frühen Christentum erzeugt worden[26]. Wenn das zuträfe, wäre selbstverständlich auch die Beziehung dieser Lehre auf das Christusgeheimnis unterbunden. Aber auch hier sprechen die Tatsachen eine andere Sprache.

Die Väter begründen die Angemessenheit der jungfäulichen Empfängnis und Geburt Christi zunächst mit dem allgemeinen Hinweis auf die Würde und Erhabenheit des Gottmenschen, für den ein solcher Modus der Geburt allein geziemend war. So fragt Ambrosius einmal: „Welche menschliche Geburt wäre Gottes würdiger gewesen als jene, wonach der makellose Gottessohn auch bei seiner Menschwerdung die Reinheit makellosen Ursprungs wahrte?“[27]. In die gleiche Richtung weist ein zweites, von den Vätern oft gebrauchtes Argument, das die jungfräuliche Zeugung Christi als Postulat seiner vollkommenen Sündenlosigkeit aufstellt. Hierzu erklärt derselbe Ambrosius, der die Jungfräulichkeit Mariens besonders eindeutig von der Person Christi abhängig macht[28]: „Nur der Herr Jesus blieb infolge der neuen makellosen Geburt von den Befleckungen des irdischen Verderbnisses unberührt und wies sie ab kraft seiner himmlischen Erhabenheit“[29]. Freilich kann dieses Argument theologisch nicht vollkommen befriedigen, weil ihm eine ganz bestimmte und noch nicht vollkommen geklärte Auffassung von der Fortpflanzung der Erbsünde zugrundeliegt, die in der bei der elterlichen Zeugung auftretenden Konkupiszenz den Grund für die Befleckung sieht. Aber auch in dieser Begründung der Jungfrauengeburt tritt der christologische Bezug des Virginitätsglaubens deutlich zutage.

Dieser Bezug bleibt selbst dort noch erhalten, wo die Väter und frühen Kirchenschriftsteller in diesen Fragen einmal irren. So hat Tertullian († nach 220) die „virginitas in partu“ nur deshalb geleugnet, weil ihm mit dieser Lehre die wahre Menschheit des Herrn in ein doketisches Zwielicht gestellt zu werden schien. Daraus ist jedenfalls ersichtlich, wie stark er die Virginität Mariens auf Christus hin orientierte.

Von demselben Tertullian aber stammt ein Gedanke, der geeignet war, eine letztgültige Begründung für die Jungfräulichkeit der Gottesmutter abzugeben und der sich

[24] Dieser Kurzausdruck, der häufig zur Charakterisierung der nachpatristischen, mittelalterlichen Mariologie gewählt wird, bei A. Müller, *Ecclesia — Maria*, Freiburg (Schweiz)[2]1955,9.

[25] Auf der Lateransynode vom Jahre 649 unter Papst Martin I. Denz. 256.

[26] Eine Zusammenstellung von Vertretern dieser Auffassung bei H. M. Köster, *Unus mediator*, Limburg 1950,66.

[27] *Expos. ev. Luc.* II,78 (CSEL 32,84).

[28] Darum sagt J. Huhn *a.a.O.*, 57: „Jesus Christus ist für Ambrosius der Ausgangspunkt und die Grundlage des Mariengeheimnisses“.

[29] *Expos. ev. Luc.* II,56.

in seinem Kern bis zum heutigen Tage erhalten hat. Es ist die soteriologische und heilsökonomische Sicht auf dieses Geheimnis, wie sie sich in den Worten andeutet: „Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator"[30]. Das will sagen, daß der Urheber der neuen Ordnung der Gnade mit seiner Geburt ein Zeichen des hereinbrechenden Neuen setzen wollte. Wenn man diesen Gedanken ausweitet, wie es die heutige Theologie tut[31], gelangt man zu der Einsicht, daß die Jungfräulichkeit Mariens vor allem ein *Zeichen* ist für den *Gnadencharakter des Erlösungsgeschehens*, in dem der Mensch nicht als Zeugender, sondern nur als Empfangender auftreten kann, und daß er es nicht in eigener Kraft herabzwingt, sondern aus Gottes Kraft demütig erwarten muß. Die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens ist also von Gott in erster Intention nicht der Mutter wegen erdacht, sondern des Gottmenschen und seines Werkes wegen.

2. Das gilt in ähnlicher Weise von der Auszeichnung der immaculata conceptio Mariens. Sie hat zunächst in Christus insofern ihren Ausgangspunkt und ihre Mitte, als die Unbefleckt Empfangene das erste „Werk" des Erlösers darstellt. Bei der theologischen Bewältigung des Problems der immaculata conceptio empfanden die Theologen bis ins hohe Mittelalter vor allem die eine große Schwierigkeit: wie diese Auszeichnung Mariens mit der Universalität der Erlösung und dem Primat des Erlösers über alle Menschen zu vereinigen war — ein Beweis für den Ernst, mit dem man in mariologischen Fragen um den absoluten Vorrang des Christusereignisses besorgt war. Es war die theologische Großtat des Duns Scotus († 1308), daß er diese Auszeichnung Mariens nicht nur von dem Odium befreite, sie könnte auf Kosten der Universalität der Erlösung gehen, sondern sie geradezu zu einem Argument *für* die einzigartige Wirkmacht und Größe des Erlösungswerkes machte, indem er Maria durch die sogenannte redemptio praeservativa von Christus erlöst sein ließ. Darin aber offenbarte sich in besonderer Weise die *Wirkmacht* der Erlösung Christi. Er vermochte es, nicht nur alle Menschen von dem *anhaftenden* Makel der Erbsünde zu befreien, sondern auch *einen* Menschen *praeservativ* vor der an sich über ihn verhängten Befleckung zu bewahren, und zwar schon *vor* der Vollendung seines Erlösungswerkes.

Somit fügt die immaculata conceptio der Erhabenheit des Werkes Christi einen neuen glänzenden Zug bei. Durch sie wird die Kraft Christi, aber auch seine Erlöserehre in ein glänzenderes Licht getaucht. Freilich scheint auch hier wieder die Begründung nicht ganz befriedigend, weil dabei zu stark mit den Begriffen der Würde, Ehre und Kraft des Erlösers operiert wird, auf deren Hervorkehrung Christus durch ein zusätzliches Werk gar nicht angewiesen war. Auch bekommt diese Tat in solcher Sicht den Charakter eines „Überschußwerkes", an dem nichts von einer *inneren* Angemessenheit und Notwendigkeit ersichtlich ist. Eine Begründung dieser Auszeichnung Mariens durch Christus, die tiefer gehen soll, müßte auch etwas von einer inneren

[30] *De carne Christi*, c. 17 (PL 2,781 f.).
[31] Vgl. hierzu M. Schmaus, *a.a.O.*, 138 f.

Motivation erkennen lassen, die zielhaft auf das Werk und die Person des Erlösers ausgerichtet ist. Diese läßt sich darin sehen, daß der Erlöser *den* Menschen, der Ihm in einzigartiger Weise verbunden war, sich selbst ganz angleichen und sich das Instrument seiner Erlösung in vollkommenster Weise assimilieren wollte. Das hat er durch die Bewahrung Mariens vor der Erbsünde tatsächlich erreicht. Wenn Maria von Gott als ein eigens für den Erlöser geschaffenes Wesen gedacht war, dann ist es höchst entsprechend, daß sie dem Gottmenschen ganz rein und makellos zugeführt wurde und niemals unter der Knechtschaft der Sünde stand. Auch das Licht also, das diese Auszeichnung um Maria breitet, fällt auf Christus zurück, der sich in der Unbefleckt Empfangenen nur eine ihm innerlich genehme und der Sünde gänzlich überhobene socia schaffen wollte.

3. Von der immaculata conceptio aber geht ein mächtiger Zug auf die corporalis assumptio Mariens, der auch in der Dogmatisationsbulle Pius' XII. „Munificentissimus Deus" hervorgehoben wird[32]; denn wo die Sünde vollständig besiegt ist, dort kann angemessenerweise auch die Erlösung jene vollkommenste Auswirkung erhalten, wie sie in der Bewahrung vor der Verwesung und in der Verklärung des Leibes sofort nach dem Lebensende vorliegt.

Es läßt sich zeigen, daß auch dieser Vorzug der leiblichen Aufnahme Mariens nicht in sich selber ruht, daß er die Mariengestalt nicht in einen undurchdringlichen Glanz einschließt, sondern daß er von Christus kommt und auf Christus weist; denn zunächst ist klar, daß Maria nicht in eigener Kraft über Grab und Verwesung triumphierte, sondern nur *durch* und mit dem Siege Christi. In den liturgischen Zeugnissen und Predigten zum Feste der Assumptio aus der Tradition tritt immer wieder der Gedanke hervor, daß Christus, der Bräutigam und König, seine königliche Braut Maria an seinen Thron holt; Er hat sie „aus dem Grabe auferweckt und zu sich genommen"[33]; von Ihm „wurde sie glückselig aufgenommen in der Himmelfahrt"[34]; Er hat „die Gruft ihres Todesschlafes verherrlicht"[35].

Fragt man aber nach den Argumenten, die die christliche Tradition für diesen Gnadenvorzug Mariens anzuführen weiß, dann wird man immer wieder auf die Beziehung zu Christus verwiesen: es ist einmal die Pietät Christi gegenüber seiner Mutter, die ihm diese neue Auszeichnung gleichsam abverlangte; es ist ferner die Rücksichtnahme auf seine göttliche Würde, die ihn bestimmte, den Leib seiner Mutter, aus dem Er selbst Fleisch angenommen hat, nicht der Verwesung anheimfallen zu lassen; denn „caro Jesu est caro Mariae", wie es im Ps.-Augustinus heißt[36]. In dieser glänzenden Antizipation der Auferstehung des Fleisches bei Maria zeigt sich aber ferner noch die königliche Freigebigkeit, mit der Christus den Dienst Mariens belohnt und wiederum: die Kraft und Mächtigkeit seines Erlösungswerkes; denn in der Zeit

---

[32] A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Freiburg (Schweiz) 1953, S. 330 Nr. 553.
[33] Ps.-Modestus v. Jerusalem, *Encomium in dormitionem Deiparae*, n. 14 (PG 86,2, 3311 B).
[34] So in der Contestatio des *Missale Gothicum* (ed. H. M. Bannister, London 1917, S. 32 Nr. 98).
[35] Germanus v. Konstantinopel († 733), Homilie 1 (PG 98,345 Dff.).
[36] *PL* 40,1145 c. 5.

zwischen dem Kreuzesgeschehen und der Parusie scheint es oft, als ob das Werk Christi den Beweis seiner weltverwandelnden Macht noch nicht vollständig erbracht hätte und der *entscheidende* Erfolg der Erlösung noch nicht sichtbar geworden sei. Die leibliche Verklärung des Menschen Maria dagegen zeigt, daß das Werk Christi an *einem* Menschen seine vollintendierte Wirkmächtigkeit schon erreicht hat und daß die letzten Dinge an der Menschheit schon offenbar geworden sind. In diesem Ereignis zeigt sich Christus eben auch als eschatologischer Herr und Vollender der Weltwirklichkeit.

III.

Wenn sich somit auch bei den sogenannten „subjektiven Privilegien" Mariens die Christusbezogenheit — im Ursprung wie in der Zielbestimmung — eindeutig nachweisen läßt, so scheint das bei einer letzten Wahrheit, die mit dem Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens eng verbunden auftritt, nur noch schwer zu gelingen: es ist ihre himmlische Gnadenmittlerschaft. In der Annahme dieser Lehre wollen manche eine weitgehende Einschränkung der Erlösertätigkeit Christi sehen. Diese Mittlerstellung Mariens, die mit unbegrenzter Fürbittmacht ausgestattet gedacht wird, könnte, so fürchtet man, die Zentralstellung Christi bei der Austeilung seiner Erlösungsfrüchte gefährden. Wenn Maria als Mittlerin aller Gnaden eine gewisse Verfügungsgewalt über den Gnadenreichtum Christi besitzt, dann wird ja Christus scheinbar irgendwie bei der Zuwendung der Erlösungsgnaden zur Seite gerückt. Maria übt dann angeblich auch nicht mehr eine auf Christus hinweisende Funktion aus, sondern übernimmt geradezu seinen Auftrag und sein Amt. Im Grunde aber ist das derselbe Vorwurf, den man gegen die fürbittende Mittlertätigkeit aller Heiligen erheben könnte; denn die Gnadenvermittlung Mariens unterscheidet sich, wie allgemein angenommen wird, nicht der Art nach, sondern nur dem Umfang und der Kraft nach von der aller Heiligen.

Aber ein genauerer Blick auf die Eigenart dieser Mittlertätigkeit erweist, daß Maria auch hierbei Christus nicht etwa in den Schatten stellt, sondern auf ihn bezogen bleibt und sogar ein neues Licht auf seine geistige Herrschaft und sein Königtum wirft. Zunächst ist dieses Amt Mariens ja ein abgeleitetes. Sie hat es ganz von Gnaden ihres göttlichen Sohnes wie alle anderen Vorzüge, ungeachtet der Tatsache, daß sie sich durch ihr Tugendleben auch neue Verdienste erwarb. Nach der allgemeinen Lehre ist dieses Amt Mariens nur eine Erweiterung ihres Auftrages, den sie als Dienerin Christi und neue Eva schon bei der objektiven Erlösung ausübte. Wie sie dort nicht ohne Christus und ohne Beziehung auf ihn heilsbedeutsam handeln konnte, so kann sie es nun auch im Himmel nicht. Ihre Beteiligung an der Zuwendung der Erlösungsfrüchte ist notwendigerweise eine solche der Unterordnung. Sie legt nämlich Fürsprache bei Christus ein im weitesten Sinne des Wortes, so daß keine Gnade an die Menschen ohne diese ihre fürbittende Hilfe gelangt. Darin aber zeigt sich, daß ihr Einfluß auf die Gnadenzuteilung nur ein moralischer ist, womit gesagt ist, daß Christus der Herr

bleibt, der die Gnade gewährt und dem einzelnen Menschen als causa principalis zuteilt. Wenn Maria dabei auch als Ausspenderin fungiert, dann jedenfalls nur ministerialiter, indem sie auf Grund der von Gott gesetzten Ordnung eine bestimmte Voraussetzung schafft, unter der allein der Erlöser seine Gnade den einzelnen Menschen zuteilen will. Ihre Mittlerschaft ist also eine solche, die dem Mittlertum Christi vorbereitend und dienend eingeordnet ist.

Wenn man aber weiter einwendet, daß damit letztlich doch eine Zwischeninstanz eingeführt werde, wodurch die Heilswirklichkeit nur kompliziert würde, so ist dem zunächst entgegenzuhalten, daß wir die Heilsordnung annehmen müssen, so wie sie ist, und sie uns nicht nach menschlicher Logik zurechtkonstruieren dürfen, etwa unter Zuhilfenahme eines ökonomischen Grundsatzes, wonach alles auf das einfachste und sparsamste eingerichtet sein müsse, um als echt und wahr anerkannt zu werden. Zugegeben, daß die Heilsordnung auf Grund der Wahrheit von der Mittlerschaft Mariens differenzierter erscheint, als sie es ohne diese Lehre wäre. Aber diese Differenziertheit hat nichts Widerspruchsvolles an sich. Es bestätigt sich an ihr im Gegenteil nur ein Grundgesetz der Heilsverwirklichung, das aus der Glaubensanalogie heraus an vielen Punkten wahrgenommen werden kann: das ist die Einbeziehung des Menschlichen in das Heilshandeln Gottes[37]. Wie Gott bei der individuellen Begnadung nicht auf die Mittätigkeit des einzelnen verzichtet, so hat er auch im generellen Heilsvorgang, d. h. bei dem für alle Menschen bestimmten Erwerb des Heils und der Zuteilung der Heilsfrüchte, das Menschliche in der Gestalt Mariens in Dienst genommen. Durch eine solche Indienstnahme eines Menschen wird die Majestät Gottes und die Souveränität des Erlösers nicht angetastet. In ihr empfängt vielmehr die herrscherliche Macht Gottes einen neuen, erhabeneren Zug, insofern ein Gott und Herr, der seine Geschöpfe in ihrer Eigenart und Würde an seinen Werken mittätig sein läßt, uns größer erscheinen muß als einer, der bei der Verwirklichung seiner Pläne den Menschen völlig ausschaltet. Mit der Einbeziehung Mariens in den Vorgang der Austeilung der Gnaden verliert Christus als Quell und Ursprung der Gnade nicht an Bedeutung; aber indem Er Maria als fürbittende Vermittlerin wirken läßt, empfängt sein eigenes Heilstun eine neue, liebevoll-menschliche Note, die auch die Heilsgewißheit auf eine für den Menschen sehr angemessene Weise verstärken kann.

So zeigt auch diese letzte Wahrheit von der himmlischen Mittlerrolle Mariens, die übrigens noch nicht den letzten dogmatischen Sicherheitsgrad erreicht hat, daß die Mariengestalt nicht auf sich selbst eingegrenzt bleibt. Auch die Gnadenmittlerschaft Mariens lenkt den Blick nicht von Christus ab, sondern kommt von Ihm her und führt zu Ihm hin, wie alles, was wir in rechter Weise an der Mutter des Herrn bewundern und rühmen, so wie es schon im frühen Mittelalter Ildefons v. Toledo († 669) glücklich formulierte: „Sic namque refertur ad Dominum, quod servitur ancillae; sic redundat ad filium, quod impenditur matri" [38].

---

[37] Vgl. hierzu H. Volk, *Christus und Maria*, Münster ^{2}1958,20 ff.
[38] *De virginitate perpetua S. Mariae*, ed. B. Gracía, Madrid 1937, c. 12, S. 167.